44e ANNEE (5e SÉRIE) N° 48 1er DÉCEMBRE 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — D'après les moralistes, l'acte posé sous l'empire de la crainte est volontaire *simpliciter* et involontaire *secundum quid,* d'où, semble-t-il, diminution de la liberté. Mais, d'autre part, d'après S. Thomas (I-II, q. 44), « timor moderatus... confert ad bene operandum, in quantum causat quamdam sollicitudinem et facit hominem attentius consiliari et operari. » Comment accorder tout cela ? Le volontaire est-il plus parfait ou moins parfait quand il procède de la crainte ?

R. — A parler franc, nos théologies morales sont fort indigentes sur ce chapitre de la crainte. On donne bien une définition de la crainte, vague, et équivoque à notre avis *(trepidatio mentis, futuri vel instantis periculi causa),* et l'on formule bien les conclusions morales exactes auxquelles il faut se tenir pratiquement, et tout cela en une page ou deux, et c'est tout. C'est insuffisant.

Quand donc nos moralistes voudront-ils enfin comprendre que le traité des *Actes humains* exige *à l'heure actuelle* un développement *ex professo,* dix, vingt fois supérieur au minuscule raccourci qu'ils ont, par fâcheux entraînement traditionnel, l'habitude de nous en donner ? On ne sait plus aujourd'hui la philosophie comme autrefois. On aborde au Séminaire l'étude de la théologie morale *sans la très solide formation psychologique qu'elle* PRÉSUPPOSE, et aux futurs médecins des consciences on sert comme préparation spirituelle anatomique, physiologique et clinique... le traité des *Actes humains* de nos manuels, simple table des matières, sèche jusqu'à en être ridicule, qu'on doit, vu sa brièveté, « expédier » en quelques semaines ! Si les études de notre Vieux Moraliste ont été jadis accueillies comme un régal, presque comme une révélation, c'est que le clergé y a trouvé précisément sur les actes humains, développée et expliquée à loisir, la doctrine psychologique fondamentale qui fait défaut dans le cadre actuel de notre enseignement de la théologie morale.

Mais, dit-on, cette psychologie fondamentale est censée étudiée ailleurs. — *Censée,* oui ; *étudiée* en réalité quelque part, non. Il ne s'agit pas ici de notions générales et spéculatives de psychologie philosophique, mais de psychologie dans ses relations pratiques avec l'acte humain, sa santé, ses maladies, ses remèdes, etc.

Il existe, il est vrai, en volumes à part, des traités *de Actibus humanis* — peu, et rarement satisfaisants, — des volumes, aussi, consacrés à ce qu'on appelle la théologie morale fondamentale. Sans doute, et c'est précisément notre regret que ces travaux soient lettre morte, inconnue, pour nos étudiants en théologie morale, auxquels on ne sert, en définitive, que la portion congrue et embryonnaire de nos plus cotés manuels.

Mais ce sont là récriminations, maintes fois d'ailleurs formulées déjà dans nos colonnes, qui n'ont rien à voir avec la question qu'on nous pose aujourd'hui. Si nous avons jugé opportun de nous en faire une fois de plus l'écho, en passant, c'est parce que tout justement le problème moral de la crainte, dont l'importance pratique saute aux yeux, et sa difficulté aussi, occupe un rang très honorable parmi ceux qui sont les plus négligés dans notre enseignement classique.

Voici, en attendant mieux, quelques précisions qui pourront aider notre correspondant à se faire une idée plus exacte des rapports de la crainte avec la moralité de l'acte humain.

Dissipons d'abord une grosse équivoque. Il y a deux espèces très différentes de crainte : la *crainte sensitive* (ou sensible, comme on voudra) chez la bête, et la *crainte spirituelle* dans le domaine supérieur de l'intelligence et de la volonté. La première, qui est essentiellement œuvre de psychologie matérielle organique, a pour siège (sujet) l'appétit sensitif. C'est une des 11 *passions* corporelles énumérées par les scolastiques, qui lui donnent communément le nom de *timor*. La *crainte spirituelle,* au contraire, a pour « sujet » l'appétit rationnel ou volonté. Pour la distinguer de l'autre, sans doute, quoique cette distinction soit passée sous silence, on lui donne ordinairement le nom de *metus ;* où, en tout cas, c'est au *metus* ainsi entendu que se réfèrent les conclusions morales formulées au titre *de vi et metu,* puisque *timor* a sa place à part dans le chapitre *de passionibus*.

Or, très malheureusement, il arrive qu'en latin, tout comme en français d'ailleurs, on emploie couramment le terme vague et générique « crainte » pour désigner indifféremment soit l'état passionnel de la sensibilité, soit l'affection spirituelle de la volonté.

Affection spirituelle, disons-nous. Le mot vaut de nous arrêter un instant. S. Thomas, avec son merveilleux sens critique habituel d'observation et d'expérimentation objective, fait observer que les mouvements passionnels du corps se trouvent également, par une sorte de parallélisme harmonique, dans l'ordre spirituel de nos affections. Il y a une *crainte corporelle* et une *crainte spirituelle*, tout comme un amour corporel (sensible) et un amour spirituel, une haine corporelle et une haine spirituelle, une délectation corporelle et une délectation spirituelle, une tristesse corporelle et une tristesse spirituelle, etc. Le saint Docteur ne manque pas de noter que ces états ou mouvements particuliers de la volonté (amour, haine, délectation, tristesse...) n'ont en soi absolument rien d'organique, rien de commun avec le corps. Pour éviter la confusion des deux ordres, il laisse aux mouvements de la sensibilité leur nom spécifique de *passions*, et appelle *affections* (*C. Gent.*, I, 89 ; *S. theol.*, I, q. 82, a. 5, ad 1) les mouvements correspondants de la volonté, dans la partie purement spirituelle du composé humain.

Que n'a-t-on adopté cette terminologie, claire, nécessaire, et que n'a-t-on réservé une place dans nos psychologies et nos morales à un chapitre *de affectionibus* (ou *affectibus*) *voluntatis*, en concordance parallèle avec celui des passions ?

On y aurait mis à son rang l'*affection de crainte* en regard de la *passion de crainte*, et l'on aurait pu y disserter, v. g. pour le plus grand profit de la littérature romancière et théâtrale, sur les différences de l'*amour passion* (bestial) et de l'*amour-affection* (spirituel). Que d'erreurs seraient évitées, d'angoisses supprimées, de prétendus mystères éclaircis, le jour où cette doctrine vulgarisée viendrait projeter sa lumière sur certaines obscurités morales et tragiques de la vie, voire sur les drames de conscience dans les confessionnaux !

Dommage qu'on n'ait pas pris rigoureusement l'habitude de désigner par *metus* l'affection spirituelle craintive, et par *timor* la passion corporelle craintive ; tout comme il est à regretter qu'en français, où nous avons deux mots aussi à notre disposition, on n'ait pas réservé le mot *peur* à la passion, et le mot *crainte* à l'affection « trépidante » (*trepidatio* MENTIS). On aurait ainsi évité une promiscuité de termes qui fatalement engendre une promiscuité d'idées, au grand préjudice de la vérité et de la bonne conduite morale de la vie.

Il est tard pour réformer l'usage, *quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi*. Tout au moins nous sera-t-il permis, à nous qui entendons préciser les idées et les choses, d'utiliser, pour la clarté de notre explication, la langue correcte qu'elle réclame.

Partons de l'idée générique de *trépidation*, qui convient à toute sorte de crainte, et soit, alors, en latin : *timor* la trépidation passionnelle organique, et *metus* la trépidation spirituelle de la volonté ; en français, *peur* la passion sensible, et *crainte* l'affection ou émotion de la volonté. Ceci entendu, nous pouvons maintenant aborder l'étude des conclusions morales dont la conciliation paraît difficile à notre correspondant.

On doit appliquer à la *peur* (timor) les règles communes de la théorie générale des passions et dire, par conséquent, que la peur (antecedens) atteint et diminue la liberté de l'acte humain par le fait même du trouble qu'elle apporte dans le fonctionnement régulier de l'intelligence et du dernier jugement pratique de la raison, fonctionnement qui est, comme l'on sait, étroitement subordonné au bon exercice normal des facultés sensitives (mémoire, imagination).

Il n'en va pas de même pour la *crainte spirituelle* (metus) qui, étant une « affection » de la volonté, n'intervient pas dans les éléments générateurs objectifs de jugement et donc laisse intacte la liberté. Le *volontaire* seul (qu'il ne faut pas confondre avec le *libre*) s'en trouve modifié, et voici comment. Devant la menace d'un mal, présent ou futur, le moyen employé pour l'éviter est d'ordinaire à la fois objet de *complaisance* et objet de *répugnance* pour la volonté : de complaisance en tant qu'il pare au danger, de répugnance en tant qu'il présente par ailleurs certain désagrément qu'on accepte de subir mais à regret. Pour sauver son bateau du naufrage, le capitaine délibérément (notez l'adverbe) *décide* de jeter sa cargaison à la mer, mais c'est là une opération dont il voudrait bien se dispenser, qui est donc à la fois volontaire puisque voulue en fait, et involontaire puisque répugnante. C'est le volontaire *actu* qui l'emporte : on le dit volontaire en fait, *simpliciter*. L'involontaire reste *in potentia* puisqu'il n'est pas réalisé ; c'est alors de l'involontaire inefficace, hypothétique : on le dit *secundum quid*.

Pour le noter en passant, le cas est extrêmement fréquent d'objets désirables (volibles ? !) qui ne se présentent pas à la volonté avec une bonté absolue, de tout repos, mais sont gâtés par quelque endroit, plus ou moins mélangés de notes désagréables. On les veut tout de même en fait, *simpliciter* (en définitive) ; mais il est certain aspect ou rapport sous lequel (*secundum quid*) on ne les veut pas, on les désapprouve : ils sont ainsi involontaires *secundum quid*.

Laissons de côté un instant l'hypothèse d'une crainte excessive, formidable ; nous y reviendrons. N'est-ce pas la règle courante de tous nos actes humains les plus délibérés, qu'il s'y mêle, en dose très variable d'ailleurs, un peu de crainte rationnelle, disons même, raisonnable ? Ce n'est pas seulement dans l'ordre surnaturel que la *timor domini* est *initium sapientiæ*, un principe de sage conduite morale, et cependant toujours parfaitement libre. Le garde-fou, le parapet, le frein, qui avertit et préserve des accidents de la route a-t-il jamais été considéré comme un obstacle à la li-

berté du voyage ? La crainte (entendez toujours la crainte spirituelle, affection rationnelle de la volonté) la crainte, Dieu merci ! est un peu partout. Elle est l'huile qui entretient le jeu libre du respect filial, du respect de l'autorité, dans la *metus reverentialis* Elle est la sauvegarde de l'état de grâce, chez les fidèles que domine, à travers les préceptes de la vie chrétienne, l'inquiétude salutaire du péché commis ou à commettre ; et il n'est pas jusqu'aux saints, parmi les plus saints, qui ne doivent à la crainte, non pas sans doute de ne point offenser Dieu, mais simplement de ne pas lui déplaire, c'est-à-dire presque tout le mérite de leur vie, et leur ascension aux sommets sublimes de la perfection ; sans parler de la crainte des fins dernières, qui pèse inexorablement, très heureusement aussi, sur toute conscience humaine jusqu'à la dernière minute de la vie, personne ici-bas, sauf révélation particulière, ne pouvant avoir à l'avance la certitude absolue de la persévérance finale : *Cum metu et tremore vestrum salutem operamini.* (Phil., II, 12). Si l'on voulait enfin, d'un mot, justifier le rôle de la crainte dans l'économie de notre vie morale et mettre en relief la perfection qu'elle peut apporter à l'acte humain, il suffirait de rappeler qu'elle figure, suprême et divine consécration, parmi les sept dons du Saint-Esprit.

Très bien, direz-vous ; la crainte n'en est pas moins une gêne pour la liberté...

Sans doute ! Mais ne confondez pas, s'il vous plaît, gêne de la liberté *ab extrinseco,* par restriction des matières sur lesquelles elle peut s'exercer, avec atteinte subjective portée intrinsèquement au libre arbitre. L'homme reste toujours « physiquement » libre de passer outre à la crainte, de se jeter tête baissée dans le mal dont elle l'avertit, et, de cette liberté de faire des sottises, les exemples hélas ! ne manquent point, que nous en donnent les *audacieux* dans les deux ordres, physique et moral.

L'exercice physique de la liberté est, il est vrai, *moralement* limité par la loi du bien à faire et du mal à éviter ; *dirigé* serait mieux dit que limité, *gêné* reste vrai en tout cas. Mais 1° c'est là une *gêne* qui procède de l'autorité extrinsèque du précepte ou de la loi, et nullement de l'atténuation intrinsèque du libre arbitre en soi ; 2° c'est une *gêne* que la raison et la foi, l'expérience aussi, proclament socialement et individuellement nécessaire ; 3° c'est une *gêne,* en fin de compte, profitable à la liberté elle-même, dont elle règle le bon exercice, pour son plus grand profit, qu'elle rend par conséquent plus parfaite, bien loin de la détériorer ou de l'avilir.

Quand donc la volonté est gênée, hésite, recule, tremble enfin *(trepidatio)* devant la perspective du mal menaçant, ce n'est pas de la crainte que procède la gêne, mais de son objet, du mal lui-même qui, lui, est à priori gênant par son caractère repoussant et par l'obligation qu'il impose de prendre, pour l'éviter, l'attitude souvent désagréable, toujours plus ou moins « gênante, » de la fuite.

Concluons, avec l'enseignement commun de nos auteurs de morale, que la crainte *(metus, trepidatio voluntatis,* pas la *peur),* si elle modifie le volontaire, comme nous l'avons dit, laisse cependant intacte la liberté ; et qu'ils ont raison d'affirmer qu'un contrat *sub metu* reste quand même valide ; ils ajoutent cependant qu'il est généralement considéré comme *rescindible,* c'est-à-dire annulable par sentence judiciaire, s'il est attaqué devant les tribunaux pour « exception de crainte. » Ceci demande explication.

Le bénéfice de la *rescision* est accordé par le législateur pour deux raisons :

1° Afin d'avertir à l'avance ceux qui auraient recours au procédé injuste et lâche de la crainte pour « extorquer » un consentement, une signature, pareille pratique étant au premier chef moralement répréhensible et socialement dangereuse ; mais la déclaration juridique de nullité (de valeur, d'effet nul) n'empêche point que le contrat soit au fond parfaitement valide au seul point de vue de la phychologie interne du contractant. Il est même des cas où le législateur devance la procédure de rescision et déclare nuls à l'avance, pour ainsi dire *ipso facto,* certains engagements pris *sub metu,* sur lesquels il importe de ne laisser planer aucun soupçon de crainte grave. C'est ainsi, par exemple, que le droit canonique, en cas de crainte grave et injuste, déclare nuls : le mariage (c. 1087), l'admission au noviciat (c. 542), la profession religieuse (c. 572), le vœu (c. 1307), la renonciation à un office (c. 185) ; la procédure se réduit alors à la simple constatation matérielle du fait de la crainte.

2° Ainsi que nous le dirons tout à l'heure, il est presque toujours pratiquement difficile de préciser la nature et la gravité de la crainte dans un cas donné. La *trepidatio mentis* est souvent accompagnée de la trépidation corporelle de la peur qui, elle, peut aisément faire chavirer le libre arbitre ; d'où la suspicion de nullité qui atteint de façon générale les engagements entachés de crainte, et la procédure de « rescision » offerte par le législateur, pour solution juridique du doute qui plane alors sur la validité des contrats.

Assez parlé de la crainte en tant qu'affection ou « sentiment » spirituel de la volonté. Disons maintenant un mot de la peur.

Ici le décor change, et tout autre est le terrain qu'il nous faut aborder. Avec la *peur* nous sommes en pleine psychologie animale, en pleine physiologie. Il ne s'agit plus de la *trepidatio voluntatis (trepidatio mentis,* disent assez incorrectement nos manuels), mais de cette *trepidatio appetitus sensitivi,* de cette commotion organique bien connue, que cause en nous la perspective « impressionnante » d'un danger, la menace plus ou moins imminente de quelque événement désagréable. C'est un phénomène en soi d'ordre matériel, ne l'oublions jamais, dépendant par consé-

quent dans ses manifestations, nous dirions bien dans ses subites et irraisonnées « explosions, » des conditions personnelles subjectives de la vie du corps : santé, maladie, tempérament, éducation physique et éducation morale en tant que celle-ci a ses répercussions dans les profondeurs de notre organisme matériel, végétatif et sensitif.

Nous l'avons dit déjà, la *peur* est une *passion* (animale) comme les autres, et, tout comme aux autres, on doit lui appliquer les règles morales pratiques de la théorie générale des passions. Donc, en ce qui concerne l'acte humain, il est entendu que la *peur-passion,* par le trouble qu'elle apporte *directement* dans toute la sensibilité (sens externes et internes, mémoire, et surtout imaginative) et, par là-même, *indirectement* dans l'opération de l'intelligence et la genèse de ses jugements, atteint (indirectement, mais en fait très efficacement), diminue, et parfois même va jusqu'à paralyser entièrement la liberté. Thèse classique, s'il en fût, et combien évidemment démontrée par les expériences quotidiennes de la vie ! Inutile d'y insister. Ce qui vaut davantage de nous arrêter, c'est le problème pratique du rapport des deux « trépidations, » peur et crainte *(timor* et *metus)* entre elles.

L'analyse psychologique est bien obligée de faire des distinctions et séparations, des morcellements, des « à part » et *per se.* qui en réalité n'existent pas à l'état isolé dans la synthèse biologique du composé vivant, où tout se touche et se compénètre en une mutuelle interdépendance des parties, fondues pour ainsi dire dans l'harmonieuse unité finale du tout.

Pour ne parler que de la passion qui présentement nous occupe (et l'on en pourrait dire tout autant des autres), ce serait une erreur d'imaginer qu'il y a chez nous comme une cloison étanche entre la passion sensitive et l'affection spirituelle corrélative de la volonté, entre la peur et la crainte. Tout se tient profondément dans le composé humain. Il y a nécessairement répercussion, et comme dit S. Thomas (*S. theol.,* I-II, q. 24, a. 3, ad 1 ; q. 77. a. 6), *redondance* des opérations intenses du corps sur celles de l'esprit, et réciproquement, ce qui s'explique aisément par l'intercommunication de nos deux vies, animale et intellectuelle, intimement liées, comme l'on sait, non seulement par l'échange nécessaire de mutuels services objectifs, mais aussi par leur unité d'origine dans le même principe radical de vie qui est l'âme humaine.

Pour les besoins de l'analyse et la précision des idées, le philosophe est obligé d'envisager à part la passion du corps et l'état parallèle de l'esprit, par exemple, l'amour spirituel et l'amour sensible, l'émotion craintive de la volonté et le tremblement nerveux de la peur. Mais, dans la réalité, il ne se produit guère d'agitation, au moins accentuée, dans l'un des deux ordres qui n'ait quasi-automatiquement son écho chez l'autre ; et d'excellents auteurs enseignent que les plus spirituels et sublimes épanchements de l'amour surnaturel dans l'âme humaine ne vont jamais sans quelque retentissement corrélatif dans la sensibilité. Il serait d'ailleurs assez anormal, et contraire, semble-t-il, au plan du Créateur, que notre âme opérât à la manière d'un esprit pur, d'une substance angélique, tant que dure ici-bas son union substantielle avec le corps. A la doctrine de ces auteurs nous souscrivons volontiers pour cette double raison qu'elle est à la fois conforme aux principes d'une bonne psycho-physiologie du composé humain, et amplement confirmée par l'expérience de la vie des saints.

Et nous concluons que la crainte spirituelle peut, dans certains cas, et en certains sujets, acquérir un degré d'intensité tel que par contre-coup, *per modum redundantiæ,* dit S. Thomas (1-2, q. 24, a. 3), la sensibilité trembleuse s'en trouve émue, et compromis l'équilibre de la liberté ; de même qu'un mouvement violent de peur organique gêne plus ou moins l'exercice normal de nos facultés spirituelles.

C'est ce qui explique la confusion de langage et d'idées que nous avons signalée dès le début de cette étude. Les deux sortes de « trépidation » se trouvent, en effet, d'ordinaire si mélangées qu'on a peine à les distinguer et à fixer leur moralité dans un cas donné, suivant que c'est l'une ou l'autre qui est en fait prédominante.

C'est aussi, croyons-nous, ce qui suffit à satisfaire la curiosité de notre correspondant et à résoudre son objection, qui disparaît devant la lumière des deux propositions suivantes que nous venons de développer :

1° Toute crainte n'atteint pas la liberté ; la crainte spirituelle, de raison, *per se* (considérée toute seule à part, en soi), la laisse intacte, bien qu'elle atteigne le volontaire et modifie, si l'on peut dire, la vitesse du mouvement de la volonté libre vers l'objet de son actuelle volition.

2° Toute crainte n'est pas une imperfection de l'acte humain. La crainte sensitive modérée, la crainte spirituelle (raisonnable) surtout, par là-même qu'elle est pour la liberté une sauvegarde de prudence et de moralité, augmente la perfection et le mérite de l'acte humain, suivant le texte de S. Thomas cité dans la question de notre correspondant : « *Timor moderatus confert ad bene operandum inquantum causat quamdam sollicitudinem et facit hominem attentius consiliari et operari.* » *(S. Theol ,* I-II, q. 44).

Il y aurait aussi un chapitre intéressant à écrire sur l'*audace,* antipode de la crainte et sur la valeur comparée des tempéraments timides ou audacieux. Mais, en voilà assez pour aujourd'hui.

Q. — Puisqu'il s'agit de la Reine des Anges et des Vierges, en Marie la virginité est donc supérieure à celle des anges et des hommes. Mais comment entendre cette supériorité ? Est-ce une supériorité de nature ou de mérites ? De nature ? Mais non, puisque la nature angélique est supérieure à la nature humaine, aussi parfaite que possible en Marie, il est

vrai, mais toujours créature humaine. De mérites ? Mais l'Immaculée, dégagée de toute concupiscence, n'avait pas à lutter, et alors comment mériter ?

R. — Il arrive parfois aux rédacteurs de l'*Ami* de corriger certaines formules proposées par leurs correspondants. On évite ainsi du temps perdu, le temps qu'il aurait fallu consacrer à rendre par des termes appropriés le sens évidemment voulu dans la question posée.

Mais ici, puisque nous le pouvons en quelques mots, qu'il nous soit permis de faire remarquer la distraction qui s'étale dans la question posée. On nous demande si la *virginité* de Marie est supérieure à celle *des anges*. Les anges, aurait-on pu tout d'abord se demander, peuvent-ils être « vierges, » tout au moins au sens propre du mot, comme nous l'entendons de la *Très Sainte Vierge ?* Si nous lisons S. Thomas IIa IIæ, nous apprendrons que la virginité suppose l'union de l'âme *et du corps,* et qu'elle consiste tout d'abord *dans l'intégrité de la chair* mais encore et surtout dans le propos ferme et perpétuel de *s'abstenir de toute délectation vénérienne.* A notre correspondant de corriger sa distraction, puisque les anges n'ont ni corps, ni délectation charnelle possible.

Il faudrait donc rectifier ainsi : « Marie est-elle supérieure aux anges, du fait qu'elle est leur Reine ? Et en quoi consiste cette supériorité : supériorité de nature ou de mérites ? » Et cette rectification nous conduit à signaler — avec toute l'amitié possible pour un ami de l'*Ami,* — une autre distraction de notre correspondant, qui, abonné de 1926, n'a pas su trouver la réponse à sa question dans le no du 16 septembre 1926, p. 577.

Voici le résumé de notre réponse d'alors, adaptée à la question posée aujourd'hui.

1o La comparaison entre Marie et les anges ne peut être faite *sous le rapport des natures.* La nature angélique est la nature angélique ; la nature humaine est la nature humaine. La première est supérieure à la seconde dans son ordre propre. La comparaison se fait ici *dans l'ordre de la grâce et de la gloire.* Et, *sous cet aspect,* il est vrai d'affirmer que Marie, Reine des anges, est tellement supérieure aux anges qu'aucun, parmi ces esprits célestes, ne peut lui être comparé.

2o Pour que soit sérieuse l'objection relative à la prétendue impossibilité du mérite en Marie, il faudrait d'abord que la grâce (et la gloire qui en est la conséquence) soit nécessairement en la Mère de Dieu le résultat du mérite. Or, la grâce a été départie à Marie, avant tout mérite de sa part, en une telle abondance que nous avons pu formuler, dans l'article auquel nous renvoyons notre correspondant, les quatre propositions suivantes : — 1. La grâce et la sainteté de Marie, *au moment même de la maternité divine,* surpassaient celles de l'ange le plus élevé dans la gloire. — 2. La grâce *initiale* de Marie surpassait déjà en perfection la grâce initiale de la plus sublime créature, même angélique. — 3. Il est pieux et vraisemblable, écrit Suarez (aujourd'hui, avec l'ensemble des théologiens, on peut dire qu'il est conforme à la vérité), de croire que la grâce reçue par la bienheureuse Vierge *dans sa première sanctification,* fut plus intense et plus parfaite que la grâce *consommée* des anges et des hommes. — 4. Certains auteurs vont même jusqu'à dire que la bienheureuse Vierge, au premier instant de sa conception, a reçu plus de grâce que n'en eurent jamais tous les saints du ciel et de la terre *pris ensemble.*

Ainsi, tout mérite mis à part, Marie, par la seule grâce reçue à sa conception, est déjà supérieure au plus parfait des anges.

3o Mais est-il vrai de mettre un doute sur la possibilité du mérite en Marie ? La concupiscence, avec les difficultés qu'elle nous crée pour la pratique des vertus, est-elle donc comme une condition *sine qua non* du mérite ? Nous engageons notre correspondant à relire sur ce point quelque traité dogmatique *De Merito.* Voici ce que le cardinal Billot enseigne à ce sujet, condensant en quelques lignes l'enseignement unanime des théologiens : « L'acte méritoire est d'autant plus méritoire qu'il est informé par la charité, qu'il procède d'une volonté mieux disposée, et qu'il a pour objet un bien plus parfait... Mais il faut observer avec soin que parmi les conditions qui confèrent un accroissement de mérite, il ne faut pas compter la difficulté de l'œuvre entreprise. Et la raison en est que cette difficulté, en soi et par elle-même, n'ajoute rien au mérite. Si elle ajoutait quelque chose en soi et par elle-même, il s'ensuivrait que plus quelqu'un avance en vertu et par là éprouve moins de difficulté à vivre surnaturellement, moins il mériterait devant Dieu. Or, quoi de plus absurde qu'une telle affirmation, puisque c'est le contraire qui est évidemment vrai ? Donc, la difficulté dans l'œuvre accomplie ne peut ajouter au mérite qu'en raison d'autres considérations. Et tout revient, en somme, à l'une des conditions énumérées plus haut. Tout d'abord, la difficulté éprouvée peut ajouter au mérite parce que, la plupart du temps, elle indique un bien meilleur : *quia quanto aliquid melius est,* dit S. Thomas, *tanto supra vires hominis operantis est elevatum.* Ensuite, parce que, toutes choses égales d'ailleurs, elle requiert une volonté plus parfaitement disposée : *quia in id quod difficile est, majori attentione aliquis consurgit, et cum majori conatu voluntatis (Sent.,* II, dist. 29, q. 1, a. 4). Mais, est-il besoin de le redire, l'acte n'est pas plus ou moins méritoire, précisément parce que plus ou moins difficile. » *(De Gratia,* thèse xx, § 3, p. 271).

Appliquez ces principes aux difficultés résultant de la concupiscence. Marie, exempte de concupiscence, avait-elle moins de grâce, moins de bonne volonté que les autres créatures capables de mérites ? Les œuvres qu'elle faisait, étaient-elles moins bonnes que celles accomplies par d'autres ? Tout est là. Vous avez d'avance la réponse à votre difficulté en examinant le problème sous cet aspect.

Q. — **Quelques questions sur l'intervention de l'Ordinaire à propos de la profession dans les communautés religieuses de femmes :**

1° Les deux §§ du can. 552 sont-ils applicables à toute profession religieuse temporaire, ou seulement à celle qui se fait à la sortie du noviciat, la première par conséquent ?

2° Lorsque une religieuse prononce des vœux soit temporaires soit perpétuels, entre les mains de sa Supérieure légitime (can. 572, § 1, n. 2 et 6), la présence de l'Ordinaire du lieu ou de son délégué est-elle requise pour la validité de la profession ?

3° Les vœux temporaires de religion peuvent-ils être renouvelés, dans une communauté de femmes, devant la Supérieure ou devant une simple religieuse déléguée de la Supérieure générale, sans la présence d'un délégué de l'évêque ?

R. — Ad I. Nous avons déjà répondu avec détails à la question, *Ami* 1925, p. 560. Le canon entier ne regarde que la première profession temporaire.

Ad II. Votre question porte sur l'autorité légitime qui doit recevoir les vœux. Vous posez la question des vœux des religieuses seulement, parce que, sans nul doute, il vous semble étrange que des femmes puissent recevoir des vœux que l'Eglise reconnaîtra. C'est probablement que vous prenez cet acte de la réception des vœux comme un acte de juridiction ecclésiastique, et que vous savez que les femmes sont incapables de cette juridiction. D'ailleurs vous savez également que, de fait, le Code déclare (can. 501, § 1) que la juridiction ecclésiastique se trouve uniquement chez les supérieurs des religions cléricales exemptes.

Mais en réalité, la réception des vœux n'est pas un acte de cette juridiction. C'est un acte de la puissance *dominative*. Il faut bien distinguer, chez les supérieurs religieux, ces deux autorités : juridiction ecclésiastique et puissance dominative.

La juridiction ecclésiastique, pouvoir de régir des sujets en tant que membres de l'Eglise, et dans un but spirituel ou connexe au but spirituel, ne peut convenir qu'aux clercs (can. 118). Ce pouvoir dérive de la puissance des clefs que Dieu a donnée à son Eglise, mais dans l'Eglise aux seuls ministres.

La puissance dominative vient du fait qu'un homme, acceptant une règle, voulant vivre sous telles constitutions, se donne à la religion qui possède cette règle ou ces constitutions, et ainsi se place, volontairement, sous l'autorité que règle et constitutions établissent. Elle est la puissance du supérieur sur ses religieux. Analogue à celle du père de famille sur les membres de la famille, à celle du maître sur ses serviteurs, celle-là n'est pas réservée aux clercs, mais des laïques, même des femmes, peuvent l'exercer, et l'exercent de fait. Elle ne provient pas d'un droit divin, mais de ce quasi-contrat qui intervient entre la religion et ses membres.

Or la réception des vœux est un acte de cette puissance dominative. Le supérieur accepte ainsi la donation que les profès, par les vœux, font d'eux-mêmes à la religion. La profession forme ce quasi-contrat entre religion et profès.

Dans les religions de femmes, la supérieure a, pour cet acte de la réception des vœux, tous pouvoirs, parce qu'elle a cette autorité dominative. Ceci montre qu'il n'y a pas à s'étonner de voir une femme recevoir des vœux.

Cependant, il y a des cas où les supérieures ne peuvent pas recevoir les vœux. C'est que tout dépend, en dernière analyse, des constitutions. Le can. 572, § 1, n. 6, dit en effet que pour être valide, la profession doit être reçue par le supérieur *légitime selon les constitutions*.

Ce supérieur est donc celui que les constitutions désignent. Or, de fait, il existe des constitutions qui, pour la réception des vœux, ne font mention que de la supérieure. Dans ce cas, c'est la supérieure qui reçoit les vœux, et la présence de l'Ordinaire ou de son délégué n'est nullement requise ni pour la validité ni pour la licéité. Et généralement l'Ordinaire, dans ces circonstances, n'intervient aucunement. L'émission des vœux se fait au Chapitre généralement, dans la clôture (car c'est le cas d'à peu près toutes les communautés cloîtrées), en présence de la seule communauté.

D'après d'autres constitutions, au contraire, les règlements sur l'émission des vœux ne parlent pas de la supérieure, mais font uniquement mention de l'Ordinaire ou de son délégué. Dans ce cas, c'est l'Ordinaire ou son délégué qui est, seul, le supérieur légitime d'après les constitutions, et par conséquent d'après le canon. Il est bien visible que c'est ainsi à l'Ordinaire ou à son délégué que les constitutions donnent le pouvoir de recevoir les vœux qui fournissent des membres à la religion. Ceci ressort nettement du canon. Certains ne l'ont cependant pas entendu ainsi, et en 1921, on a posé la question à la Commission d'interprétation. Vous trouverez question et réponse dans l'*Ami* 1921, p. 172. La Commission constate que, dans le cas, le supérieur légitime est l'évêque, « comme ayant un mandat légitime. » Les constitutions donnent à l'évêque le mandat de représenter les supérieurs religieux, et de remplir leur rôle.

Voilà le droit. Rien n'oblige, le droit commun étant muet sur le point, à ce que l'Ordinaire ou son délégué soit présent, lorsque l'Ordinaire ne reçoit pas des constitutions ce mandat de représenter les supérieurs religieux. Les constitutions peuvent néanmoins réclamer la présence de l'Ordinaire ou de son délégué. Mais, dans ce dernier cas, l'Ordinaire ou son délégué n'est uniquement qu'un ministre du culte, ou bien, si les constitutions lui donnent ce rôle, un témoin.

Les constitutions peuvent en effet exiger des témoins pour l'émission des vœux. Elles peuvent requérir la présence de ces témoins pour la validité, et dans ce cas nul doute que, les témoins requis absents, la profession serait nulle. Les constitutions doivent en effet être suivies sur ce point, comme le déclare le can. 576, § 1. Mais, de droit commun, ces témoins ne sont pas nécessaires.

Donc, consultez, pour chaque religion, les constitutions. Si les constitutions ne disent rien, le supérieur légitime est le supérieur religieux, donc pas l'Ordinaire. Si les constitutions ne parlent que de la supérieure, ou ne donnent à l'Ordinaire qu'un rôle de simple assistance, le supérieur légitime est la supérieure, et l'Ordinaire n'a que le rôle, strictement, que lui donnent les constitutions. Si les constitutions ne font aucune mention de l'Ordinaire, sa présence n'est nullement requise.

Ad III. Il en est du renouvellement de la profession comme de la première profession temporaire. Par conséquent la réponse est identique à celle que nous venons de donner *ad II :* il faut voir les constitutions.

Q. — L'*Ami* voudrait-il répondre aux deux questions suivantes sur le binage ?

1º L'*Ami* 1925, p. 560, déclare que l'autorisation du binage est locale, et donnée à la paroisse. Cependant nos Statuts diocésains me paraissent dire le contraire. Ils accordent cette autorisation au curé, et tout autre prêtre remplaçant le curé doit demander une autorisation spéciale et personnelle, sauf au cas *d'extrême urgence où il n'est pas possible de se munir de cette autorisation.* Que faut-il faire dans le cas ?

2º Je suis curé de la paroisse de A., et chargé de binage dans la paroisse de B. Si un dimanche ou l'autre je ne puis célébrer dans l'une ou l'autre de ces paroisses, j'ai le droit de me faire remplacer par un confrère, et de lui déléguer mes pouvoirs de bineur. Puis-je, une fois en passant, ou plusieurs dimanches, pour une raison de fatigue, me faire remplacer par un confrère voisin, le curé de C., qui après avoir dit la messe dans sa paroisse ira dire une seconde messe à B. ? Puis-je agir de même avec un prêtre professeur de la ville voisine ?

R. — Ad I. Si l'autorisation du binage ne se justifie, d'après le droit, comme c'est difficile de le nier vu le can. 806, § 2, que dans le cas où une partie notable des fidèles ne pourrait pas assister à la messe sans qu'un prêtre dise deux messes, il est bien difficile de prétendre que l'autorisation du binage n'est pas locale, étant donné que les fidèles sont réunis en paroisse, et que l'assistance à la messe, dans la paroisse, se fait dans un lieu bien déterminé pour tout le territoire.

De plus, c'est ce qui se passe généralement dans la plupart des diocèses. La qualité de curé ne donne pas l'autorisation de biner. Il est entendu, réglé une fois pour toutes, par l'autorité diocésaine, que dans telle paroisse, étant donné la population, et telle population, qu'une partie notable des fidèles ne peut assister à la messe, si cette dernière est unique dans l'église paroissiale, il faut deux, trois messes... Le clergé de la paroisse est chargé de les assurer, un ou deux prêtres bineront, s'il est nécessaire ; et si un prêtre étranger au service de la paroisse se présente avant que toutes les messes soient dites, il devra, s'il veut célébrer, entrer dans l'horaire des messes prévues, sa messe enlevant à l'un des prêtres en service dans la paroisse le pouvoir de biner. Ceci nous paraît régulier. Mais, comme vous le voyez facilement, c'est local, c'est le service de la paroisse.

Si dans un diocèse, comme le vôtre, l'autorisation est donnée au curé, et à lui seul, c'est une situation de fait dont vous devez tenir compte, puisque c'est ainsi que l'Ordinaire a accordé l'autorisation qui lui appartient. Le remplaçant du curé sera donc tenu de se munir d'une autorisation personnelle de biner ; c'est très clair.

Dans la situation plus générale dont nous avons parlé, le remplaçant du curé n'a pas à demander cette autorisation, que sa qualité de remplaçant, et l'obligation de faire dans la paroisse le service régulier imposé par l'Ordinaire, obligation qu'il a contractée, rendent inutile.

Nous nous permettrons de penser et de dire que la situation normale nous paraît être celle que nous disons la plus répandue. Elle n'a pas d'inconvénients. En stipulant que l'arrivée d'un prêtre en surnombre ne permet plus le binage, elle est en règle avec le droit. — Faire de l'autorisation de biner un pouvoir personnel, c'est s'exposer à de graves inconvénients. Si un curé part à l'improviste, obligé d'agir ainsi, ayant juste le temps de désigner un remplaçant, celui-ci n'a pas le droit de biner. Si un curé et son vicaire se trouvant dans une paroisse, le curé seul a le droit de biner, et si ce curé meurt subitement dans la nuit, au matin, le vicaire ne peut dire qu'une messe, et c'est sans doute ce qu'il aura de mieux à faire, plutôt que de partir pour le chef-lieu de canton ou d'archiprêtré voisin quérir une autorisation que rien ne permet de présumer...

De plus, décider, suivant les explications que vous nous donnez autour de votre question, que tout curé, parce qu'il est seul dans une paroisse, sans plus, a le droit de biner, est contraire au droit, comme l'a fort bien établi le cardinal Gasparri, après du reste tous les canonistes. Le Code a rappelé précisément cette doctrine en stipulant bien que la faculté de biner ne devait pas être donnée hors du cas où une partie notable des fidèles ne pourrait sans le binage assister à la messe.

Si le curé a le droit personnel de biner, il pourra en user, sans doute, même si des prêtres arrivent et célèbrent dans sa paroisse. Ceci non plus ne nous paraît pas légitime.

Obéissez à la loi de votre diocèse. Demandez l'autorisation chaque fois que vos Statuts diocésains la requièrent. Ceci est votre devoir. En reconnaissant l'extrême urgence, et en la trouvant dans tous les cas où l'autorisation, par manque de temps, ne peut être demandée, la législation de votre diocèse tient compte des nécessités des paroisses, et c'est l'essentiel. Cette législation donne d'un côté ce qu'elle refuse de l'autre.

Ad II. La façon dont vous exposez le cas dicte nécessairement la réponse. Elle ne peut qu'être affirmative, si vous avez *le droit de vous faire remplacer* par un confrère et de lui déléguer vos pouvoirs de bineur.

Cette autorisation ne nous surprend pas, et nous connaissons bien des diocèses où elle existe. La question est réglée dans ces diocèses de telle sorte que quiconque dessert la paroisse est autorisé à biner. Là où sont plusieurs prêtres et où il n'existe qu'un binage, ce n'est pas toujours le même prêtre qui bine, c est tantôt l'un, tantôt l'autre. Le pouvoir de biner accordé par l'Ordinaire n'est pas, dans le cas, personnel.

La conduite des prêtres vos confrères, dans le diocèse, vous dit ce que vous pouvez faire. Nul doute que leur façon d'agir, au vu et su de l'Ordinaire, ne représente la ligne de conduite que le même Ordinaire veut que l'on suive dans son diocèse.

Q. — J'ai lu avec plaisir (comme toujours d'ailleurs) votre réponse à la question du jeûne eucharistique, *Ami* 1924, p. 409 et suiv. Le cas intéressant de Ferraris, p. 412, 2e col., me fait penser à un autre, très intéressant aussi : celui de la Première Communion.

1o Certains directeurs de Séminaire, et des curés, après avoir bien fait la veille toutes les recommandations aux enfants, sont d'avis de ne pas soulever la question le matin du grand jour... « C'est, disent-ils, plus simple... » D'autres curés disent aux enfants : « Si l'un de vous a pris quelque chose, qu'il me le dise. Il ne sera pas renvoyé, il viendra avec les autres à toutes les cérémonies, et à la communion je ne lui donnerai pas la sainte hostie. Personne ne s'en apercevra, il montera à l'autel avec son camarade, mais ne fera pas la sainte communion, qu'il fera le lendemain. »

Que pense l'*Ami* de ce double procédé ? Lequel adopte-t-il ?

2o Pourrait-on, pour cette communion, surtout si elle est la toute première, comme encore en bien des endroits *(ratione ignorantiæ)*, ne suivre ni les uns ni les autres, et puisque plusieurs parents sont réunis, qu'un banquet est préparé déjà, que le peuple est invité, que l'erreur de l'enfant est occulte,... faire *tuta conscientia* de l'épikie ? Ce serait très pratique comme réponse, mais... semble peu probable... Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Ad I. L'*Ami* pense que ceux qui ne soulèvent pas la question, comme vous dites, sont sages. Pourquoi poser cette question ce jour-là, alors qu'on ne la posera pas les autres jours, et pourquoi ne pas la poser les autres jours si on la pose ce jour-là ? Nous ne voyons pas bien où se trouve le motif raisonnable qui justifierait cette façon différente d'agir. La Sainte Eucharistie doit en effet toujours être reçue à jeun, sauf dispense pontificale, ou cas prévu, et il y a toujours lieu de craindre que des enfants, ou d'autres personnes en général, qui ne sont pas à jeun se présentent à la sainte table.

Et pourquoi ne se préoccuper que de la question du jeûne, et ne pas demander aussi, même si l'on sort du confessionnal et si l'on vient de confesser ceux qui vont communier, si personne n'a commis aucun péché mortel depuis la dernière confession ? On pourrait aussi énumérer, avec un peu de bonne volonté, tous les péchés mortels possibles...

Où irions-nous pratiquement, avec toutes ces préoccupations et pratiques ? L'Eglise a supprimé de sa liturgie l'avertissement *Sancta sanctis,* que le diacre autrefois donnait aux fidèles au moment de la communion. Ne l'introduisons pas sous une autre forme. Donnons-le, suivant nos moyens, en temps opportun, et restons-en là.

Nous sommes d'ailleurs assez sceptiques sur la valeur du moyen indiqué. Nous ne pensons pas qu'il donne de bons résultats réels, si l'exhortation se fait publiquement, même aux enfants seuls mais tous réunis. Faudra-t-il donc prendre chaque enfant en particulier ? Quel résultat obtiendra-t-on, même ainsi ? Et puis, à la longue — peut-être assez vite — ce procédé sera connu. Des personnes bien intentionnées surveilleront pour voir si M. le curé donne bien réellement la communion à tous (elles auraient certainement mieux à employer leur temps, mais...). Et puis, comment agira le prêtre ? Il fera le geste : sans quoi l'on verra bien facilement qu'il ne distribue pas la sainte communion. Il en arrivera facilement et comme tout naturellement à prononcer les paroles... Ce sera un nouveau moyen de marcher sur la sainte liturgie. Il existe assez de moyens anciens, n'en inventons pas de nouveaux. Et nous espérons bien qu'il ne viendra à personne, pour mieux simuler, l'idée d'avoir en réserve des hosties non consacrées... et de les distribuer, car alors le cas serait singulièrement plus grave et dépasserait les limites de la pure liturgie. Mais nous nous méfions des imaginations parties en guerre...

La solution ne nous paraît pas une trouvaille de génie.

Ad II. Vous voulez rire, sans doute? Et vous oubliez le principal : la noblesse ! la famille illustre à laquelle le dispensé devrait appartenir selon l'exposé du cas, et ce n'est pas ce qui en fait le moindre sel ! Vous n'avez pas non plus suffisamment fait attention à la circonstance que le banquet doit être magnifique : *lautum convivium.* Avez vous songé aussi que, dans le cas, la foule devait être semée « de nombreuses personnes de noble condition » rassemblées dans l'église ?... Et puis, votre jeune communiant a-t-il célébré une « messe sèche » le matin, et est-ce ainsi qu'il a rompu le jeûne ?

Relisez l'exposé que nous avons fait du cas, et vous verrez que nous ne l'avons noté, même pour une première messe, que comme une aberration.

Et puisque jamais aucun théologien jusqu'ici n'a eu la malencontreuse idée d'appliquer le cas à la première communion, ne soyez pas celui qui commence. Il faut être très prudent lorsqu'on lance une idée, car on ne sait jamais le parti que peuvent en tirer les esprits de bonne volonté. *Moriamur in simplicitate nostra.*

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

H. MULTZER O'NAGHTEN. **Catholiques d'abord !** — In-12 de 170 p., 8 fr. 75. — Editions de *La Gazette Française*, 17, rue Eblé, Paris VIIe.

L'ouvrage porte en sous-titre : *Les nécessités actuelles de l'Action Catholique*. L'auteur n'entend pas seulement esquisser un plan de défense religieuse, mais il veut faire positivement œuvre de reconstruction sociale.

Deux obstacles, à son jugement, s'opposent chez les catholiques eux-mêmes au succès de cette grande entreprise.

Le premier vient de l'inconscience avec laquelle ils se plient sans discussion et sans résistances aux lois modernes, exclusivement païennes, de l'économie sociale. L'immoralité économique s'étale partout. Notre système économique actuel dégrade les hommes et les choses ; il en abuse ; son action est nettement antireligieuse. Les catholiques s'y trouvent comme paralysés et y constatent leur infériorité :

« Avant même que de se lancer, déclare l'auteur, le catholique est handicapé, du fait de sa religion même. Dans la suite, il perdra ses scrupules. Mais ce temps qu'il met à les perdre est du temps perdu. Il est en retard par le seul fait qu'il est catholique. Et s'il veut se maintenir à ce palier moyen de l'homme lancé dans les affaires et qui conserve de sa religion ce qu'il peut en même temps qu'il veut réussir, il recherche un équilibre plein de risque. Si rodée que devienne sa conscience sous la pression des nécessités, il peut se trouver un jour en face de telle décision, de tel choix grave qui provoque une réaction de moralité plus énergique et dont les conséquences peuvent être terribles. Ce temps de délibération qui a suspendu l'acte, même s'il se résout dans le sens de l'affaire, à l'opposé de ce que réclame sa conscience, peut être un retard suffisant à faire échouer la combinaison d'où dépend l'avenir de sa firme.

« Beaucoup se plaignent que les catholiques ne sachent pas s'adapter au milieu économique moderne et rejettent sur cette inadaptation une partie de leurs insuccès. La plupart font tous leurs efforts au contraire pour ne le céder en rien à ceux que leur puissance économique impose à l'attention et à la considération du siècle. S'ils n'y arrivent pas, c'est que vraisemblablement il y a une certaine incompatibilité. Ce n'est pas au catholicisme à s'adapter au système économique, c'est lui qu'il faut adapter aux exigences de la religion. Le catholique ne s'accommode pas de ce régime de production et d'échange ; il s'y corrompt » (p. 79-81).

Voilà un procès bien en règle, et une conclusion bien pessimiste. Au fond, certes, M. Multzer O'Naghten a raison. Nous souffrons en France, à l'heure actuelle, d'une mauvaise organisation économique, dans laquelle le capitalisme a une grosse part de responsabilité. Pour réagir contre le régime d'abus dans lequel nous nous débattons, il faudrait « organiser le monde économique de telle façon que l'ordre et la justice n'y soient pas réintroduits par raccroc, mais soient réalisés par les méthodes elles-mêmes de travail et de production. » Dans un grand pays comme la France, l'Economique est dominé par le Politique : c'est une question d'institutions et d'organisation qui se pose. — D'accord ! mais nous demandons en grâce à l'honorable auteur (avec lequel nous convenons de la vérité de ces principes) de ne point jeter le trouble et peut-être l'anxiété dans l'âme des catholiques, obligés par leur profession même à se mêler au monde des affaires. Même dans ce monde, tout n'est pas injuste et abus : il y a place pour l'honnêteté et la vertu. Et, tout en faisant les efforts nécessaires pour améliorer l'état de choses actuel, les catholiques, dûment éclairés par les règles posées par la théologie morale et appliquées par la casuistique, peuvent, en toute sûreté de conscience, faire « leurs affaires, » nonobstant les excès du capitalisme ambiant. Nous tenions à le rappeler ; car, sur ce point, les déclarations de l'auteur seraient de nature à créer une équivoque.

Mais pour réaliser l'ordre et la justice dans la nation, il faut que les catholiques s'unissent et créent une législation plus conforme à la loi divine. A cette union M. O'Naghten trouve un obstacle considérable dans les divisions « soi-disant politiques » qui agitent les catholiques eux-mêmes. A propos de ces divisions, c'est surtout, c'est presque uniquement les catholiques « républicains » que morigène l'auteur. Sans doute (p. 100), on dit, en passant, un mot de la « vue trop absolue » qui faisait admettre aux monarchistes des « liens nécessaires » entre le régime de leur cœur et l'Eglise. Mais les catholiques républicains !

« Les catholiques républicains sont de deux catégories : les républicains de conviction, les républicains de raison à la suite du ralliement. Ce sont fatalement les premiers qui doivent entraîner les seconds et donc donner une nuance politique à toute l'action, parce qu'ils apportent une flamme, une chaleur qui manque fatalement aux autres.

« Les faits sont là pour témoigner que c'est en effet bien ainsi que se passent les choses. Et nous ne croyons pas altérer la vérité en constatant que les directeurs officiels du catholicisme social, cette formule d'action en dehors des partis et de la politique, l'inclinent de plus en plus vers la démocratie, la démocratie politique. Ceux des catholiques républicains qui adhèrent de cœur à cette démocratie ne l'ont malheureusement jamais définie. C'est donc derrière le système actuellement existant et tel qu'il fonctionne, qu'ils se rangent. C'est là une constatation dont il faut dès à présent souligner l'importance, car cette démocratie est révolutionnaire. Ce n'est par conséquent pas sans inquiétude qu'il faut les voir approuver un système auquel les ennemis de la religion tiennent avec une sombre énergie comme à une institution particulièrement apte à combattre l'Eglise et qui, comme elle, a fait ses preuves (p. 96-97)...

« L'Eglise et la religion, tout en trouvant parmi les catholiques républicains de parfois véhéments protestataires, n'ont pas rencontré des défenseurs énergiques et résolus à l'action. Leur courage et leur foi ne pouvaient plus s'épanouir que dans la littérature et la résignation. Constamment bridés par la Constitution, par l'esprit même qui informe nos institutions, par le sentiment aussi qui les attachait à une manière de politique vers laquelle ils détournaient un peu de leurs convictions, ils ne pouvaient avoir d'action positive.

« Et c'est alors l'*Action Française* qui s'est emparée des revendications catholiques avec une fougue, avec même une certaine ostentation, telle qu'elle semblait être le seul organisme de défense religieuse... Nous devons à la vérité de dire que nous n'avons jamais trouvé dans un journal républicain catholique une vigilance aussi susceptible à l'égard de l'indépendance de la conscience et une volonté aussi affirmée contre les intrusions du politique dans le religieux » (p. 102, 104).

Bien entendu, nous laissons à l'auteur l'entière responsabilité de ces appréciations. Mais, afin de bien faire comprendre à nos lecteurs sa pensée, nous sommes obligés de poursuivre notre analyse et nos citations.

Après avoir incriminé l'attitude politique des catholiques républicains, M. O'Naghten veut démontrer que cette attitude est peu fondée en regard des « principes de l'Eglise en politique. » Les catholiques républicains et démocrates, dit-il, ont justifié et défendu leur républicanisme en se recommandant de l'enseignement même de l'Eglise : « Ils ont invoqué l'indifférence de l'Eglise en matière de régime pour se séparer des monarchistes, et l'obligation de se soumettre au pouvoir établi pour ne jamais orienter leur action qu'à gauche » (p. 105). M. O'Naghten examine à quoi, selon lui, se réduisent ces deux principes. Et tout d'abord, il

« constate » que « pour beaucoup de démocrates l'indifférence de l'Eglise en matière de régime et surtout les conseils de Léon XIII en faveur du ralliement entraînent *une espèce d'incorporation de la Constitution au dogme.* » Les exigences de ces catholiques ont un postulat sous-entendu : « République d'abord. » On ne discutera qu'ensuite des intérêts religieux, de l'ordre, du bien commun... « On ne discute pas la République : c'est un principe premier... Et ils ne craignent pas de couvrir de la doctrine catholique ce sectarisme particulier... Ce qu'ils exigent, c'est qu'on croie à la République comme on croit en Dieu, c'est qu'on confesse la République, comme on confesse la Religion. Et pour mieux assurer leur position, ils invoquent l'infaillibilité, l'autorité pontificale en faveur de la République, de la Constitution, ils incorporent la République au dogme afin de ne faire des deux religions qu'une seule, monstrueuse... » (P. 110).

« L'argument de l'indifférence de l'Eglise, — réplique M. O'Naghten, — n'a pas du tout le sens que lui donnent les catholiques républicains. Sa portée est générale et ne présume nullement en faveur de la République. On l'a bien vu avec les incidents survenus à propos de l'*Action Française*. Depuis ces événements, après la mise à l'Index, il n'est plus possible que les catholiques continuent à rester si radicalement divisés pour un simple prétexte politique. La condamnation par le Saint-Siège dénonce le danger que présente, pour la foi et la religion, l'adhésion à un système politique conçu en dehors des disciplines religieuses et qui, même quand il s'en défend, dans le développement logique de ses principes, établit un primat du politique sur le religieux... »

Sans nous arrêter aux reproches, mérités ou non, qu'adresse aux catholiques républicains M. Multzer O'Naghten, nous ferons observer ici que son interprétation de l'indifférence de l'Eglise en face des régimes politiques, pour être exacte en ce qu'elle affirme, reste néanmoins incomplète. L'Eglise s'accommode de toute forme de gouvernement capable de procurer au pays le bien commun et de lui assurer la paix. Il ne suffit donc pas d'affirmer que le régime politique acceptable par l'Eglise doit tenir compte des disciplines religieuses et ne point établir un primat du politique sur le religieux ; il faut dire expressément que l'Eglise accepte positivement, en fait, toute forme de gouvernement respectueux de ses droits et capable d'assurer aux citoyens, selon l'ordre de la loi divine naturelle et positive, l'ordre, la félicité, la paix. L'indifférence de l'Eglise à l'égard des formes politiques n'a donc pas seulement une portée générale ; elle signifie que concrètement, l'Eglise accepte telle forme déterminée et contingente, en laquelle se vérifie *hic et nunc* les conditions requises pour cette acceptation. Léon XIII dans l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* a bien marqué ce double aspect, spéculatif et pratique, de la question :

« En se renfermant dans les abstractions, on arriverait à définir quelle est la meilleure des formes [de gouvernement] considérées en elles-mêmes ; on peut affirmer également, en toute vérité, que chacune d'elles est bonne, pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire au bien commun, pour lequel l'autorité sociale est constituée ; il convient d'ajouter finalement qu'à un point de vue relatif, telle ou telle forme de gouvernement peut être préférable, comme s'adaptant mieux au caractère et aux mœurs de telle ou telle nation. Dans cet ordre d'idées spéculatif, les catholiques, comme tout citoyen, ont pleine liberté de préférer une forme de gouvernement à l'autre, précisément en vertu de ce qu'aucune de ces formes sociales ne s'oppose, par elle-même, aux données de la saine raison, ni aux maximes de la doctrine chrétienne. Et c'en est assez pour justifier pleinement la sagesse de l'Eglise alors que, dans ses relations avec les pouvoirs politiques, elle fait abstraction des formes qui les différencient, pour traiter avec eux les grands intérêts des peuples, sachant qu'elle a le devoir d'en prendre la tutelle, au-dessus de tout autre intérêt... Que si l'on descend des abstractions sur le terrain des faits, il faut bien nous garder de renier les principes tout à l'heure établis : ils demeurent inébranlables. Seulement, en s'incarnant dans les faits, ils y revêtent un caractère de contingence, déterminé par le milieu où se produit leur application. Autrement dit, si chaque forme politique est bonne par elle-même et peut être appliquée au gouvernement des peuples, en fait cependant, on ne rencontre pas chez tous les peuples le pouvoir politique sous une même forme ; chacun possède la sienne propre. Cette forme naît de l'ensemble des circonstances historiques ou nationales, mais toujours humaines, qui font surgir dans une nation ses lois traditionnelles et même fondamentales : et, par celles-ci, se trouve déterminée telle forme particulière de gouvernement, telle base de transmission des pouvoirs suprêmes. »

* *

C'est à cause de cet aspect pratique et concret du problème, que l'Eglise insiste sur « le principe de la soumission au Pouvoir établi. » M. O'Naghten admet pleinement ce principe ; mais il y pose immédiatement une restriction importante. En insistant sur le principe de la soumission au Pouvoir établi, écrit-il, les républicains « négligent malheureusement les conditions auxquelles l'Eglise exige que satisfasse un bon gouvernement, celui qui a le droit à l'obéissance : il faut que les lois naturelles et divines soient respectées ; il faut en outre que ce gouvernement ou ce régime travaille au bien commun. » Cette restriction une fois faite, il n'est point difficile à l'auteur de montrer que la République française, depuis cinquante ans, a violé les « exigences imposées par la doctrine catholique. » Les lois divines ont été constamment méconnues et l'Eglise sans cesse brimée ; le régime accentue son mépris des lois naturelles ; le bien commun a été desservi : « c'est, en certains domaines, la décadence, en d'autres, un progrès des plus ralentis. La vie a été freinée ou sapée. Décadence au point de vue de la natalité, de la moralité, de l'instruction, ralentissement du progrès social, des améliorations techniques, industrielles comme agricoles, tel est le résultat. » Et M. O'Naghten invoque diverses autorités, MM. Guy Grand, Barthou, Ch. Maurras, Mgr Freppel, S. E. le cardinal Dubois, pour démontrer « qu'il y a une grave incompatibilité entre *notre* République telle qu'elle est et le catholicisme, peut-être aussi radicale qu'entre deux religions. Il apparaît de toute évidence que ce qu'exigent les républicains des catholiques, c'est une apostasie partielle, pour tout ce qui concerne la société. Notre République est révolutionnaire. » Et l'auteur conclut que nous avons ainsi « l'explication de ces divisions si aiguës entre les catholiques : c'est que, en vérité, il y a, transporté entre nous, le principe même qui fait les oppositions irréductibles entre catholiques et non catholiques » (p. 122).

Personne ne niera le bien-fondé de ces remarques sur la constitution républicaine actuelle. Il est exact de dire, avec S. E. le cardinal Dubois, cité par M. O'Naghten, qu' « à l'heure présente, en France, la Constitution qui nous régit n'est pas, à proprement parler, une forme de gouvernement » et que « c'est plutôt une formule philosophique imprégnée d'irréligion. Il ne manque pas de théologiens, ajoute Son Eminence, pour prétendre qu'à cause de cela même, elle est, au sens strict du mot, tyrannique. » Toutefois, il ne semble pas que l'auteur ait trouvé ici la vraie formule des limites à poser à l'obéissance imposée aux catholiques vis-à-vis des gouvernements de fait. Léon XIII s'explique assez différemment :

« Inutile de rappeler, déclare le pontife, que tous les individus sont tenus d'accepter ces gouvernements, et de ne rien tenter pour les renverser ou pour en changer la forme. De là vient que l'Eglise, gardienne de la plus vraie et la plus haute notion sur la souveraineté politique, puisqu'elle la fait dériver de Dieu, a toujours réprouvé les doctrines et toujours condamné les hommes rebelles à l'autorité légitime. *Et cela, dans le temps même où les dépositaires du pouvoir en abusaient contre Elle...* »

Sans doute, les formes de gouvernement ne sont pas éternelles ; il se produit, dans l'histoire des nations, des crises politiques, parfois violentes, trop souvent sanglantes. Une « nécessité sociale » s'impose à la nation, qui, sans retard, doit pourvoir à elle-même. Cette nécessité sociale justifie la création et l'existence des nouveaux gouvernements...

« Lorsque les nouveaux gouvernements qui représentent [l']immuable pouvoir sont constitués, *les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient.* D'autant plus que l'insurrection attise la haine entre citoyens, provoque les guerres civiles et peut rejeter la nation dans le chaos de l'anarchie. *Et ce grand devoir de respect et de dépendance persévérera,* TANT QUE LES EXIGENCES DU BIEN COMMUN LE DEMANDERONT, puisque ce bien est, après Dieu, dans la société la loi première et dernière. »

Il s'agit donc, pour fixer les catholiques dans l'obéissance au pouvoir de fait établi, non pas tant de savoir si ce pouvoir réalise efficacement le bien commun auquel il doit tendre, que de discerner si l'obéissance des catholiques, dans les conjonctures présentes, est requise par ce bien commun lui-même. Tout n'est pas parfait dans un Etat, et s'il suffisait qu'un gouvernement s'affranchît du respect dû à Dieu, à sa loi et aux droits de l'Eglise, pour justifier immédiatement la rébellion ou le mépris des catholiques, c'en serait fait de l'ordre et de la paix dans la société. Le mieux souvent est l'ennemi du bien. Nous entendrons tout à l'heure S. Thomas le rappeler : en refusant systématiquement toute obéissance à un pouvoir même tyrannique, en organisant la rébellion contre lui, on risque de précipiter la société dans un mal plus grand que la tyrannie, ce mal que Léon XIII appelle « le chaos de l'anarchie ; » on risque de compromettre, dans une mesure plus considérable, la conservation de la religion et le culte de Dieu.

Cet aspect doctrinal de l'acceptation des formes gouvernementales en fait existantes, aspect immuable et relevant du magistère de l'Eglise, ne doit pas, à notre avis, être confondu avec la directive pratique, relevant du pouvoir disciplinaire, avec le « ralliement » prescrit par Léon XIII. Le ralliement pourrait être défini : l'obligation, pour les catholiques, de se placer, en matière d'élection, sur le terrain constitutionnel, et de ne pas se servir des revendications religieuses pour faire opposition à la forme républicaine en France. C'est principalement dans la *Lettre à S. E. le Cardinal Lecot* que se trouve exprimée cette double prescription. L'acceptation en fait de la forme gouvernementale, c'est-à-dire le respect et l'obéissance à l'égard des pouvoirs établis : voilà la *doctrine* de l'Eglise ; le ralliement sur le terrain constitutionnel pour la défense des droits de la religion, voilà la *discipline ;* — doctrine essentiellement immuable ; discipline qui a pu être temporaire et recevoir, des successeurs de Léon XIII, des nuances divergentes d'application.

Empressons-nous d'ajouter, comme nous l'avons affirmé dès la première heure (cf. *Ami* 1893, p. 116), qu'

« un royaliste garde *pleine liberté* de préférer les institutions monarchiques aux institutions républicaines, parce qu'il trouve la monarchie plus parfaite en elle-même et qu'elle s'adapte mieux au caractère et aux mœurs de la France. Le catholique monarchiste peut donc conserver ses préférences... En descendant du domaine des abstractions pour aboutir à la pratique, il ne sera pas obligé de renier ses principes... Tout ce qu'on lui demande, au nom de la doctrine catholique qui enseigne ce devoir, au nom des intérêts religieux qui doivent passer avant tous les autres, au nom de la paix publique qui est la condition essentielle de la prospérité sociale, c'est d'accepter, *comme étant de fait le gouvernement légal de la France,* la République légalement constituée et en possession du pouvoir : ce que peut faire très loyalement un monarchiste gardant au cœur ses préférences pour un autre régime. »

* *

Mais ce gouvernement est un gouvernement tyrannique ! Mais il ne respecte pas les lois divines et les droits de l'Eglise ! Mais sur plus d'un point il compromet l'intérêt général de la société ! Cette constatation apporte, certes, une limite au devoir d'obéissance des catholiques, mais ne le supprime pas entièrement.

Tout d'abord, avec Léon XIII, nous distinguerons « législation » et « forme de gouvernement. » Les lois mauvaises doivent être combattues : « Tout dissentiment politique mis à part, les gens de bien doivent s'unir comme un seul homme, pour combattre, par tous les moyens légaux et honnêtes, les abus progressifs de la législation. Le respect que l'on doit aux pouvoirs constitués ne saurait l'interdire : il ne peut importer, ni le respect, ni beaucoup moins l'obéissance sans limites à toute mesure législative quelconque, édictée par ces mêmes pouvoirs. Qu'on ne l'oublie pas, la loi est une prescription ordonnée selon la raison et promulguée, pour le bien de la communauté, par ceux qui ont reçu à cette fin le dépôt du pouvoir » (Léon XIII).

Mais il y a plus. La théologie fixe les règles à observer à l'égard des pouvoirs tyranniques. Nous nous sommes expliqués autrefois sur ce point *(Ami* 1895, p. 272*)* :

« Il y a, disions-nous, trois recours permis et un quatrième qui ne l'est pas.

« Le premier recours serait l'emploi des moyens constitutionnels, s'il en existait. Par exemple, le peuple est tyrannisé par une majorité qu'aucun scrupule n'arrête dans la voie des vexations et des injustices. Si le chef de l'Etat est bon, qu'il la renvoie et fasse appel aux électeurs. Et que les électeurs élisent de meilleurs représentants. Si c'est un souverain qui commet ces actes tyranniques et qu'il y ait dans la nation quelque autorité qui ait le droit de lui faire des remontrances, qu'on recoure à ce moyen. Il n'y a aucune injustice, aucun danger pour la paix publique, aucun manque d'égards pour l'autorité.

« Le second recours serait d'aller au Souverain Pontife dont l'autorité spirituelle s'étend au moins indirectement à ces graves questions. Mais que pourrait-il maintenant que ce pouvoir supérieur dont il jouit n'est plus guère connu et nullement reconnu par ceux qui exercent le pouvoir ?

« Le troisième recours est de s'adresser à Dieu. C'est celui que Léon XIII conseille aux sujets opprimés. Dieu, de règle générale, n'attend pas longtemps avant d'exaucer le cri d'un peuple qui recourt à lui contre l'injustice.

« Le quatrième recours est le recours à l'insurrection, que les libéraux, même catholiques, déclarent être en pareil cas le plus sacré des devoirs. Léon XIII, d'accord en cela avec S. Thomas et toute la théologie catholique, condamne absolument ce recours. »

C'est au moyen « constitutionnel » que s'arrête S. Thomas, lorsqu'il écrit *(Traité du Gouvernement royal,* c. 6) : « Ce n'est pas (du moins cela semble préférable) l'initiative privée de quelques particuliers, mais l'autorité publique qui doit s'attaquer à la cruauté des tyrans... Puisque tout le peuple *a le droit* de se pourvoir d'un roi, il peut sans injustice renverser ce roi [établi par lui], ou réduire ses pouvoirs, si celui-ci abuse en tyran de la puissance royale. On ne doit pas penser qu'un tel peuple commet une infidélité en destituant son tyran, même si jusque-là il lui est toujours resté soumis, car ce tyran a bien mérité, en ne se comportant pas fidèlement dans le gouvernement de son peuple comme l'exige le devoir royal, que ses sujets ne gardent pas leurs engagements envers lui » (Edit. de la *Gazette Française,* 1926, p. 45). S. Thomas préconise encore le recours à une autorité supérieure, s'il en existe, ou sinon le recours à Dieu, tout-puissant sur les rois. Mais il condamne expressément la rébellion : « Il vaut mieux tolérer pour un temps une tyrannie modérée que faire opposition au tyran et s'engager dans des dangers multiples, *plus graves que la tyrannie elle-même.* » Et il énumère ces dangers : vengeance du tyran, en cas de non réussite ; dissensions dans le peuple pendant et après l'expulsion du tyran ; tyrannie plus cruelle après qu'avant, etc. Il condamne l'opinion qui autorise la mise à mort du tyran : « Cette conduite, dit-il, n'est pas conforme

à la doctrine des Apôtres. S. Pierre, en effet, nous enseigne à être respectueusement soumis à nos maîtres, non seulement lorsqu'ils sont bons et modérés, mais même lorsqu'il est pénible de vivre avec eux » (I Pet., II, 18). (Id., p. 43).

* *

Ces remarques n'ont pas d'autre but que de montrer certaines exagérations que M. O'Naghten n'a pas su éviter, soit en appréciant l'attitude des catholiques républicains, soit en proclamant une incompatibilité grave entre notre République et le catholicisme, soit en trouvant dans cette incompatibilité même une raison pour infirmer le principe de la soumission au Pouvoir établi. Sur ce dernier point, en particulier, il a nettement fait fausse route [1].

Ce qui est vrai, c'est que le régime tyrannique sous lequel nous vivons autorise la propagande royaliste, *légalement faite ;* ce qui est vrai encore, c'est que très légitimement, plus légitimement peut-être encore, les catholiques républicains peuvent se réclamer de la forme républicaine pour tenter l'amélioration du régime.

Mais ce qui est surtout vrai, et ce en quoi nous retombons pleinement d'accord avec *Catholiques d'abord,* c'est que, quelles que soient leurs préférences, les catholiques doivent trouver, dans l'enseignement même de l'Eglise, les principes directifs de leur politique. République ou monarchie : c'est l'accessoire. Ce qui est l'essentiel, c'est que sous le régime républicain comme sous le régime monarchique, les droits de Dieu, les droits de l'Eglise, la loi divine, naturelle et positive, impriment à la constitution du pays une orientation nette vers le véritable bien commun, qui suppose respectés ces droits et obéies ces lois.

La conclusion de l'auteur nous plaît infiniment, et nous la citerons intégralement :

« Qu'ils soient donc monarchistes ou républicains, qu'ils s'inscrivent à tel ou tel parti, ils en sont libres. Mais qu'ils n'oublient pas que toutes ces attitudes, toutes ces opinions sont des plus relatives. Qu'ils éliminent tout ce qui risque de ressembler à un culte laïque ; qu'ils combattent l'idolâtrie de la Justice, de la Liberté, de la République [laïques et sans Dieu].

« C'est entre eux d'abord qu'il y a une unité à reconstituer sur le terrain politique ; ce qui l'a rompue, ce sont ces équivoques politico-idolâtres.

« Pour réaliser cette unité, au-dessus de leurs préférences, au-dessus de leurs partis, qu'ils construisent cette politique générale qui doit les rassembler tous comme catholiques, parce que les principes de cette politique sont directement dérivés de leurs convictions religieuses, qui seules, ont valeur absolue et doivent commander tout le reste.

« Il y a une politique catholique à instituer qui consiste à veiller : d'abord à ce que la distinction du spirituel et du temporel soit pratiquement toujours respectée ; ensuite, à ce que les exigences du droit naturel et du droit divin soient observées et que les hommes d'Etat s'attachent à leur objet qui est le bien commun.

« Etudiant, discutant dans cet esprit les problèmes à l'ordre du jour, les mesures et les réformes proposées tant dans la presse que dans les organismes de la chose publique, les catholiques auront fréquemment, dans les espèces les plus importantes au point de vue social, à prendre une seule attitude, quel que soit le parti auquel ils appartiennent. Pour les affaires, par contre, qui n'engagent pas la conscience, c'est alors le groupement politique auquel ils sont inféodés qui retrouve toute son utilité !

« Quelle ne serait pas, ainsi comprise, leur influence pour le plus grand bien de l'Eglise, de la Cité, de la paix, de l'ordre et du progrès ! » (p. 135-137).

* *

Qu'il nous soit cependant permis, en terminant, de regretter vivement que le livre de M. H. Multzer O'Naghten ne soit revêtu d'aucun *Imprimatur.* On se figure trop communément que l'obligation de celui-ci ne concerne que les ecclésiastiques et les religieux. Mais non, tout écrivain catholique, laïc ou prêtre, séculier ou régulier, est obligé de soumettre ses ouvrages au visa de l'autorité ecclésiastique dès là que ces ouvrages traitent de questions religieuses : « *Nisi censura ecclesiastica præcesserit, ne edantur,* ETIAM A LAICIS, ...2° *Libri qui divinas Scripturas, sacram theologiam, historiam ecclesiasticam, jus canonicum, theologiam naturalem, ethicen aliasve hujusmodi religiosas ac morales disciplinas spectant ; — libri ac libelli precum, devotionis vel doctrinæ institutionisque religiosæ, moralis, asceticæ, mysticæ aliique hujusmodi...; ac generaliter scripta in quibus aliquid sit quod religionis ac morum honestatis peculiariter intersit.* » (Can. 1385, § 1).

[1] Sur les *Devoirs de Respect et de Soumission à l'égard des pouvoirs établis*, on lira la brochure publiée sous ce titre par M. le chanoine J. Belorgey (Dijon ; 3 fr.). Doctrine extrêmement claire et précise. M. Belorgey ne laisse aux royalistes qu'une liberté *spéculative* de préférer la forme du gouvernement de leur choix (p. 11). Il y a peut-être là une équivoque : nous nous sommes efforcés de la dissiper dans la recension de *Catholiques d'abord.*

Compendium theologiæ moralis, auct. J. Ubach, S. J. — 2 vol. in-8° cart. toile, 24 mk. 50. — Fribourg, Herder.

Deux superbes volumes, admirablement imprimés, sur papier fort convenable, ce qui est rare par le temps qui court, emboîtés dans un joli cartonnage toile grise, d'aspect enfin on ne peut plus séduisant, ainsi d'ailleurs qu'il est d'usage à la maison Herder à Fribourg-en-Brisgau.

Il s'en faut malheureusement qu'à la lecture cette première impression reste aussi favorable. Non pas, certes, que ce nouveau venu dans la longue série des *Compendia* manque de valeur : il en a même beaucoup, et nous aurons soin de le redire, et de dire pourquoi. Mais il présente des « imperfections, » à notre avis regrettables, qui ne nous permettent pas de le louer sans réserve.

Et d'abord, une observation préliminaire. Ou nous nous trompons fort, ou le genre *Compendium* va tendre de plus en plus à disparaître (nous ne parlons, bien entendu, que théologie morale). A une époque où l'on n'avait sous la main ni le *Memento,* simple aide-mémoire (Scheicher, Sebastiani, Arrégui, Prümmer, Tanquerey), ou, si l'on veut, simple table des matières de la théologie morale, ni le *Cours* de théologie développé (Tanquerey, Noldin, Vermeersch...), il fallait bien donner aux élèves quelque chose qui tînt le milieu, qui fût à la fois un résumé bref, et cependant présentât, quoique sommairement rédigé, le canevas d'un enseignement de théologie morale suffisamment complet pour les besoins du ministère pastoral.

Ce fut l'époque des *Compendia,* dont Gury est resté pendant longtemps le type le plus répandu dans nos écoles ecclésiastiques. Mais la technique de cet enseignement, comme d'ailleurs toutes les autres, a évolué, fait de sérieux progrès. Ce n'est plus seulement de la casuistique, c'est de la vraie science morale raisonnée, qu'on s'applique maintenant à servir aux élèves, et l'on aime à leur laisser entre les mains, pour être par eux, au besoin, relu et consulté plus tard, un *Cours* normal et complet de théologie morale, un instrument de travail qu'ils auront déjà connu et manié au séminaire, sous la direction et avec les gloses complémentaires du professeur. A ce *Cours* de morale on joint avec infiniment de raison pratique le tout petit « memento » ou aide-mémoire (parfois composé et dicté par le professeur lui-même comme résumé de son enseignement), qui rendra grand service pour la préparation aux examens, pour retrouver rapidement, d'un simple coup d'œil, une doctrine oubliée, pour établir v. g. la charpente d'une conférence, pour *repasser* enfin rapidement, sans fatigue ni perte de temps, sur tel ou tel point, « sa » théologie morale, qu'on hésitera toujours à relire dans un gros volume, fût-ce même dans un *Compendium.*

Voilà pourquoi nous nous permettons de penser que le *Compendium* a fait son temps, et que, fût-il parfait dans son genre, il n'arriverait guère à concurrencer

les « théologies morales, » infiniment préférables aujourd'hui pour nos élèves, des Ærtnys, Génicot, Tanquerey, Noldin, Prümmer, Vermeersch, etc.

Sur quoi le P. Ubach pourrait nous faire observer que son *Compendium* s'applique à réunir les deux genres, le « résumé » et le « cours, » et que, s'il est bref par endroits, il ne néglige pas cependant d'offrir aux maîtres et aux élèves, quand il y a lieu, des dissertations en règle, tout comme celles qu'on trouve dans les « cours » plus développés de théologie morale. D'accord. Et c'est justement ce manque d'équilibre, cette juxtaposition de « pauvretés » et de « richesses » que nous lui reprochons. A côté de telles questions controversées, traitées de main de maître avec l'ampleur d'un Ballerini, on est bien obligé de constater, en sens contraire, des lacunes, disons des imperfections.

Et pour commencer par la plus regrettable de toutes, il nous faut avouer que le traité des *Actes humains* est manqué, à peu près inexistant. Aux yeux de l'auteur, qui *suppose* cette capitale matière *étudiée ailleurs*, ce n'est pas un défaut ; mais c'en est un, et grave, au point de vue des lecteurs et élèves pour qui cet *ailleurs* est vide de réalité, pratiquement pur néant. Le cours séparé d'*Ethique* n'existe aujourd'hui à peu près nulle part. C'est donc désormais des auteurs de théologie morale qu'on attend l'enseignement fondamental, absolument indispensable, d'une forte psychologie morale des « actes humains. » Noldin, Vermeersch... l'ont bien comprise, qui nous donnent déjà des traités *de Actibus humanis* sérieusement fouillés et développés. Souhaitons que nos théologiens moralistes de l'avenir s'appliquent à les creuser encore davantage. Toute la formation du sens prudentiel, du sens casuistique, est là.

Sur les 1250 pages de ce *Compendium* le traité des *Actes humains* en occupe... 7 ! Voilà ce que nous appelions « pauvreté, » pour ne pas dire « indigence. » Aussi ne faut-il s'étonner ni de la maigreur vraiment pas trop squelettique de la rédaction, ni des omissions que devait entraîner une pareille brièveté : pas un mot de la théorie morale des habitudes, des passions en général, de l'erreur, du volontaire *simpliciter* et *secundum quid*, de la prévision *in confuso*, de la peur-passion, des principes de la moralité (objet, fin, circonstances) ; comme, plus tard, dans le traité *de Legibus*, rien de la loi naturelle, ni de l'interprétation de la loi par « épikie » ; dans le traité *de Statibus*, rien *de statu laicorum*, dont quelques points sont touchés seulement « obiter » à propos de la restitution ; au 1er précepte du Décalogue, rien de l'adoration, de la prière, etc.

Par contre, l'auteur a, comme tout professeur, ses sujets de prédilection, qui lui sont plus familiers, qu'il a creusés davantage, et alors, en renvois de notes au bas des pages, ce sont des dissertations magistrales, de toute première valeur, soigneusement raisonnées et documentées. Là il est à féliciter sans réserve, même dans certaines originalités et hardiesses, dont nous ne sommes point tentés de lui faire reproche, car nous partageons presque toujours son sentiment.

C'est plaisir de voir avec quel soin et quelle complaisance compétente il s'étend sur la coopération, la simonie, le vœu, la dénonciation, la matière du VIum (27 pages de texte fin), l'acquisition de la propriété, la prescription, le mensonge, l'empêchement d'impuissance, les indulgences, etc. ; autant de véritables petits traités qui, au lieu d'être relégués en notes au sous-sol des pages, auraient bien mérité de figurer en gros caractères au rez-de-chaussée.

Sur ces points privilégiés, traités avec toute la science et la clarté désirables, on ne trouverait rien de mieux dans nos plus cotés auteurs de théologie morale. Tout cela n'est plus du *Compendium*, et dépasse parfois de beaucoup le programme d'enseignement qui convient à nos jeunes étudiants en théologie morale. S'il nous a été pénible de constater la pauvreté du texte, nous sommes heureux de rendre l'hommage qu'elle mérite à la richesse des notes.

Quelques critiques de détail maintenant, sans grande importance.

No 1. — Aucune définition de l'*acte humain*. Pourquoi ? La terminologie sur ce point-là est, il est vrai, assez confuse : raison de plus pour l'éclaircir, afin d'éviter des équivoques. L'acte humain « terrestre » est : *actus a voluntate libera procedens*. Il importe souverainement d'y faire entrer la *liberté*.

11. — L'*influxus in effectum* n'est pas nécessaire pour la cause *morale* : l'imputabilité indirecte sans rien de positif, suffit, v. g. dans le *mutus, non obstans*, qui a le devoir de parler, ou d'empêcher.

12. — Le volontaire *habituel* n'est pas pur néant, comme la rédaction le donne à penser ; il existe fort bien dans la *réalité de l'habitus*, à la différence de l'interprétatif qui, lui, n'existe pas du tout : néant pur.

16. — Lorsque l'*objet* d'une faute est en soi grave, on doit présumer, en cas de doute, que le pécheur qui sait avoir *mal agi*, a eu suffisamment conscience de la *gravité* de son action, et a par conséquent péché gravement. Voilà une présomption dont l'auteur ne donne aucune raison et que, pour notre part, nous n'admettrions pas. Pour un fait subjectif (connaissance de la gravité *ut sic*) les éléments de présomption ne doivent pas être tirés de l'ordre objectif.

324. — Théorie du mensonge assez simple, trop même, débarrassée des restrictions mentales (dont il n'est pas dit un mot), qui ne manquera point de contradicteurs. La grosse difficulté du problème c'est la note d'*intrinsece malum* que tout le monde reconnaît au mensonge. L'auteur s'en débarrasse en disant que cette caractéristique lui vient de ce qu'il est « contraire au bon ordre social. » A ce compte-là, tout ce qui est dommageable à l'ordre social serait *intrinsece malum*, le divorce civil par exemple. Dans une seconde édition le P. U. fera bien de prouver un peu son affirmation, pour calmer les inquietudes de ceux qui voient l'*intrinsece malum* du mensonge dans son opposition à la loi naturelle.

468. — La formule sacramentelle sous la condition *si dispositus es* figure encore dans ce *Compendium*. Quand donc se décidera-t-on à en purger complètement nos manuels de morale pour la remplacer par la condition *si tu es capax* (ou équivalente), la seule qui sauvegarde à la fois la *validité* et la *fructuosité* ultérieure des sacrements « à reviviscence » ? et il est parfaitement soutenable que, à part l'Eucharistie, ils le sont tous, même la Pénitence. *Dispositus* vise l'obex à l'effet du sacrement, *capax* l'obex à sa validité substantielle.

478. — Ce n'est pas assez dire de l'opinion d'après laquelle l'Eucharistie peut remettre indirectement les péchés mortels, qu'elle est *probable* : c'est une doctrine aujourd'hui commune et certaine.

615. — Nous n'admettrions pas volontiers que le mensonge en confession, quant à la circonstance du *temps*, porte atteinte au *droit* (?) qu'a le confesseur d'interroger sur ce point-là. La circonstance du « temps » est elle, oui ou non, *per se*, matière nécessaire du sacrement ? Tout est là.

Au traité du mariage, on peut regretter qu'il ne soit rien dit du can. 1082 où la connaissance de la nature du mariage est déclarée élément essentiel du consentement valide. On la présume chez les sujets arrivés à la puberté ; mais l'ignorance « *rei matrimonialis* » permet juridiquement le recours à la procédure en déclaration de nullité. Le cas est pratique, et la solution officiellement indiquée dans le Code peut rendre service.

Ce sont là simples observations de détail, plutôt que sérieuses critiques, et qui n'enlèvent rien à la très réelle valeur de cet ouvrage, dans les parties où l'auteur oublie qu'il fait un « résumé » et se laisse aller à

développer, comme dans un cours classique, de fort belles thèses de théologie morale.

Nous dirions volontiers — et c'est à notre avis en faire un bel éloge — que ce *Compendium* est plutôt à l'usage des professeurs que des élèves. Pour ceux-ci son manque d'équilibre — trop de brièveté en certaines parties et trop de longueurs en d'autres — est un défaut; mais ce défaut devient une qualité pour les maîtres qui n'ont point besoin de développements dans les parties banales et certaines d'un cours de morale, et qui, par contre, tireront à coup sûr grand profit des discussions techniques poussées à fond, que leur présente le P. Ubach, dans les notes, et qu'il sait mener avec une maîtrise de raisonnement et d'érudition à laquelle il n'est que juste de rendre l'hommage qu'elle mérite.

Jacques MARITAIN. **Primauté du Spirituel.** — In-8 de 328 p., 12 f. — Paris, Plon.

Au matérialisme contemporain, il faut opposer les droits de l'intelligence et de la raison. Mais ce n'est pas suffisant : au naturalisme qui refuse de reconnaître le règne de la surnature sur la raison, il faut opposer la suprématie de la divine grâce, ce qui, dans toute l'acception du terme, constitue la « primauté du spirituel. »

« Cette primauté se présente à nous sous trois aspects différents que... la doctrine de S. Thomas nous aide à comprendre... Par son enseignement général sur le Christ et sur la Rédemption, comme par ses précisions sur le gouvernement civil et l'Eglise, il nous fait voir dans toute sa force la suprématie de celle-ci. Par sa doctrine de la nature et de la grâce, et de la subordination des fins (la fin temporelle subordonnée à la fin surnaturelle), il nous fait comprendre la primauté des fins spirituelles sur les fins politiques, et du domaine universel de la grâce sur toutes les partialités de la nature. Par sa doctrine de la vie humaine et des vertus, il met en lumière le primat de la contemplation infuse, propre aux esprits élevés par la grâce au partage de la vie divine, sur l'action au dehors, commune (analogiquement) aux corps et aux esprits. » (P. 122).

Le dernier chapitre du volume est consacré au développement de cette triple primauté ; de nombreuses notes et annexes apportent à tout l'ouvrage un surcroît de lumière et d'intérêt.

Mais les deux premiers chapitres attirent tout d'abord, par leur actualité même, l'attention du lecteur. Dans la doctrine du « pouvoir indirect » de l'Eglise du Christ sur le domaine temporel, M. Maritain voit à juste titre la réalisation concrète de la primauté du spirituel, et il en fait l'application immédiate à la brûlante question de la condamnation de l'*Action Française*.

La définition du pouvoir indirect présuppose celle du pouvoir direct ; et, pour définir le pouvoir direct, M. M. emprunte la plume du P. Garrigou-Lagrange (*Les exigences divines de la fin dernière en matière politique*, dans *Vie Spirituelle*, mars 1927) :

« L'Eglise a reçu directement de Dieu, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, la mission de conduire les âmes, à la lumière du dogme révélé et de la morale chrétienne, vers la vie de l'éternité. Son pouvoir correspond à sa mission divine ; il s'étend à tous les hommes qui ont reçu le caractère baptismal, et à tout ce qui est nécessaire ou utile pour les conduire à leur fin dernière.

« En matière spirituelle, ce pouvoir est direct. C'est l'ordre de la foi et des mœurs, celui du salut, où l'Eglise exerce son magistère infaillible en enseignant les vérités de la foi, surnaturelles et naturelles, les préceptes et les conseils contenus dans le dépôt de la révélation divine dont elle a la garde. Il lui appartient, à ce titre, d'interpréter ce que dit la révélation de l'usage des choses matérielles, de ce qu'il faut rendre à César et de ce qui est dû à Dieu.

« Par voie de conséquence, l'Eglise a un *pouvoir indirect* sur les choses temporelles. »

Ainsi, conclut M. Maritain, le pouvoir indirect de l'Eglise sur le temporel « n'est pas autre chose que le pouvoir spirituel lui-même appliqué aux choses temporelles en raison des intérêts spirituels » (p. 25), ou encore « le pouvoir que l'Eglise possède sur le temporel, non en tant que tel, mais en tant qu'intéressant le spirituel et l'ordre du salut ; non en raison du bien temporel lui-même à procurer, mais en raison du péché à dénoncer ou à éviter, du bien des âmes à conserver, de la liberté de l'Eglise à maintenir » (p. 23). Développant cette pensée fondamentale, l'auteur rappelle (p. 39) que l'Eglise « n'a pas discontinué de proclamer son droit imprescriptible d'intervenir dans les choses temporelles *ratione peccati*. C'est là, ajoute-t-il, non une simple opinion, mais une vérité théologiquement certaine, formellement enseignée par le magistère de l'Eglise. » Ainsi « l'objet formel du pouvoir indirect est... la *ratio peccati*, l'élément moral intéressant le bien spirituel et la vie de l'Eglise, qui se trouve engagé dans le temporel ; la matière de ce pouvoir est tout ce qui, dans les choses extérieures et temporelles, peut comporter cette raison formelle, autrement dit a une valeur morale, concernant l'activité morale de l'être humain. » Et l'extension de ce pouvoir est pratiquement illimitée, et l'Eglise demeure seule juge de déterminer si son intervention doit se produire pour prévenir ou corriger le mal, ou sous quelle forme (conseil, exhortation, commandement formel, contrainte spirituelle) cette intervention doit se produire. Et quand l'Eglise a parlé, il n'y a aucun doute que le fidèle lui doive pleine et filiale obéissance.

La crise religieuse et politique dont nous souffrons, en France, depuis la condamnation de l'*Action Française*, justifie ce rappel des principes :

« A coup sûr, écrit M. M., l'Eglise, dans le présent débat, a entendu intervenir au nom de son magistère doctrinal et réprouver certaines erreurs, un système d'idées qualifié par le Pape de « modernisme politique, doctrinaire et pratique » : ce qui ressortit à son pouvoir direct sur le spirituel et motive les mesures disciplinaires prises à ce titre. En même temps toutefois, — et par là même que le groupement ainsi frappé s'applique principalement à l'action politique, et joue un rôle important dans la politique de son pays, — la connexion du spirituel et du temporel entrait en jeu... La condamnation de l'*Action Française*, qui est un groupement politique, non religieux, atteint l'ordre temporel ; mais elle a pour motif et pour objet formel de parer aux dangers d'ordre spirituel que l'Eglise déclare apercevoir dans ce groupement. Il y a là une répercussion de mesures doctrinales et disciplinaires sur le domaine temporel atteint indirectement et... c'est au nom des intérêts du spirituel que cette condamnation est portée, intérêts dont le Pape seul est le juge suprême (p. 77-78)... L'obéissance n'impliquait point qu'en donnant au Pape toutes les garanties qu'il pouvait demander pour la sauvegarde de la doctrine et de l'esprit catholiques, et de l'étendue desquelles lui seul était juge, on abdiquât pour cela sa juste liberté en ce qui demeurait d'ordre simplement politique... L'obéissance n'obligeait pas, comme on l'a prétendu, « à appeler blanc ce qu'on voyait noir, » par exemple, elle n'obligeait pas à souscrire, comme à des formules atteignant vraiment la pensée de chacun, à chacun des termes des deux lettres de S. E. le cardinal Andrieu. Ce qu'elle exigeait essentiellement, c'est la conformité du jugement pratique et de la conduite avec les ordres reçus du Souverain Pontife. Et elle supposait aussi — ce qui spécifie l'obéissance surnaturelle à l'Eglise du Christ, — la certitude que *même en matière faillible*, et quel que puisse être le mélange humain dans la présentation extérieure des choses, un pur rayon de

l'Esprit qui est toute justice et toute vérité, passe en tout acte du Pape imposant un précepte à titre de chef de l'Eglise... » (P. 81-82).

Parmi les raisons de l'intervention de l'Eglise et de sa sévérité contre l'*Action Française,* M. M. en expose une, laquelle, à son avis, reste « la plus profonde » :

« L'Action Française groupait un grand nombre de catholiques, notamment une partie considérable de la jeunesse, en une communauté politique,... placée comme telle sous le principat intellectuel absolu d'un chef incroyant... Il était à craindre que dans une communauté politique conduite par un chef incroyant, les déficiences dont souffrait celui-ci ne se communiquassent au corps de la communauté, de manière à y altérer le sens chrétien et qu'ainsi une manière non catholique, ou catholique diminuée, de juger les choses de la cité ne se développât dans ce corps politique insensiblement et à son insu... Il arrive en pareil cas que l'Eglise « qui possède éminemment la grâce appelée par S. Paul le discernement des esprits, » sente comme par un instinct maternel la présence d'un esprit qui n'est pas celui de son Maître et réagisse alors contre lui avec cette sorte d'inquiétude passionnée des mères quand elles luttent contre un péril obscur et diffus... De soi, pourtant, il n'était pas malaisé de discerner les dangers auxquels l'Eglise voulait s'opposer, et qui ressortissaient à ce qu'on peut appeler le naturalisme politique... » (P. 88-90).

Devant ces faits, il s'agit de savoir qui l'emportera, dans la conscience des catholiques d'Action Française, de l'esprit gallican d'insoumission, — l'esprit de Philippe-le-Bel, — ou de l'esprit catholique d'obéissance, que M. M. retrouve dans le nationalisme de Jeanne d'Arc.

Il est superflu de souligner l'opportunité des réflexions de M. Maritain. Il a voulu, avant tout, convier ses lecteurs « à faire abstraction, pour un moment, des amertumes d'un passé récent et de toutes les controverses sur des points de détail, afin de considérer les choses sous un aspect universel » (p. 74). Puisse-t-il y réussir et avoir ainsi contribué à conjurer les sérieux dangers qu'il aperçoit, dans la crise actuelle, tant pour le bien des âmes que pour celui de la France ! Peut-être aurait-il pu insister davantage sur ce point de doctrine, que l'objet formel du pouvoir de l'Eglise, imposant dans le cas présent une ligne de conduite morale à un groupement politique, relève non du pouvoir indirect, *mais du pouvoir direct.*

L'*Ami* a déjà, à plusieurs reprises, insisté sur l'objet du pouvoir direct de l'Eglise (voir 1927, 6 octobre ; 1926, 11 novembre). Avec le cardinal Billot, nous avons rappelé la distinction classique de la fin qui s'attache à l'œuvre elle-même *(finis operis)* et de la fin que poursuit l'agent *(finis operantis)*. L'agent poursuit une fin par des actes humains, libres et, partant, moralement bons ou mauvais. Or, « si nous considérons les actes humains comme tels, c'est-à-dire comme des actes libres et moralement bons ou mauvais (même s'il s'agit d'actes ayant pour objet l'usage de n'importe quelle chose matérielle), la fin de l'œuvre s'efface devant la fin de l'agent, et la fin de ces actes libres ne peut être que la béatitude éternelle... *De ce chef, pas de distinction possible entre subordination directe ou indirecte, parce que tous les actes humains sont des moyens directement ordonnés au perfectionnement de la vertu* et finalement à la vue de Dieu dans le ciel... » L'acte humain, en effet, par sa définition même, relève de la morale et, dans l'ordre de l'actuelle providence, l'Eglise, pour tous les baptisés, est juge et gardienne de la morale, et c'est à l'Eglise qu'il appartient en propre de régler la moralité des actes humains. Mais l'acte humain peut s'exercer sur une matière d'ordre surnaturel ou sur une matière d'ordre temporel. Dans le premier cas, la matière elle-même ressortit au pouvoir direct de l'Eglise ; dans le second, en raison de la moralité de l'acte humain qui s'y applique, elle ressortit à ce pouvoir d'une manière indirecte. Ainsi le P. Garrigou-Lagrange, dans le texte cité par M. Maritain, s'expliquait très exactement en affirmant qu'en raison du pouvoir *direct,* « il appartient à l'Eglise d'interpréter ce que dit la révélation *de l'usage des choses matérielles...* » L'usage des choses temporelles, c'est donc l'acte humain, lequel, relevant de la fin que poursuit l'agent *(finis operantis)*, implique une moralité et ressortit au pouvoir direct. Les choses elles-mêmes de l'ordre temporel relèvent de la fin de l'œuvre *(finis operis)* et ressortissent, — mais seulement en raison de l'usage que le chrétien en fait dans le sens du bien ou du mal moral, — au pouvoir indirect de l'Eglise.

Cela dit, l'application de ces vérités de principe au fait concret de la politique devient d'une extrême simplicité. La politique, c'est-à-dire le gouvernement de la société temporelle en vue du bien commun, échappe, en soi, à l'autorité de l'Eglise. C'est la thèse catholique de l'indépendance des pouvoirs, et de leur souveraineté propre, chacun dans leur ordre respectif : « Dieu a partagé le gouvernement du genre humain en deux puissances, la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; la première est préposée aux choses divines, la seconde aux choses humaines ; l'une et l'autre sont chacune en son ordre souveraines, parce que renfermées en des limites déterminées et définies par la nature même et la cause prochaine de chacune d'elles » (Encycl. *Immortale Dei*). Mais l'usage que de cette politique font les gouvernants, les citoyens, les chefs de parti, est nécessairement lié à la moralité des actes humains. Et de cette moralité, l'Eglise est gardienne, juge, interprète authentique.

C'est ainsi, par exemple, qu'elle peut juger inopportunes et, à ce titre, interdire aux élections législatives les candidatures ecclésiastiques non approuvées par l'Ordinaire. Et cependant, en soi, le mandat électif relève de la pure politique.

Et d'une manière plus générale, — faisons ici abstraction du cas de l'Action Française qui rentre dans la règle générale que nous formulons, — quand l'autorité de l'Eglise déclare à un groupement politique que son attitude, sa manière de faire, ses principes, les moyens employés par lui, ne correspondent pas à la règle de moralité qui s'impose *hic et nunc,* pour tel pays déterminé, dans l'organisation et l'usage de la politique *par les catholiques,* il n'y a pas à s'y tromper : c'est le pouvoir *direct* de l'Eglise qui entre en exercice, et l'autorité ecclésiastique entend régir ici non pas la politique elle-même, mais les actes humains de ses fidèles en matière de politique.

Les Gallicans sentaient bien jadis le point faible de leur doctrine, et nous pouvons en appeler au témoignage de Bossuet lequel, rejetant le pouvoir indirect de l'Eglise sur l'ordre temporel et politique, était obligé cependant de confesser que le gouvernement des peuples, parfait selon lui dans l'ordre politique, indépendamment de l'Eglise, était cependant et nécessairement imparfait dans l'ordre moral, si l'on venait à maintenir cette indépendance : « *Itaque asserimus sine vera religione esse perfectum regimen,* NON IN ORDINE MORALI : *neque enim boni mores sine vera religione veraque beatitudine, qui morum ac vitæ humanæ finis est, esse possunt ; neque, ut præclare Augustinus (De Civit. Dei,* l. xv, c. 8), *aliunde esse potest beata ac perfecta civitas, aliunde homo, cum civitas nihil sit aliud quam hominum certo fœdere conjuncta societas. Nullum ergo regimen in ordine morali sine vera religione perfectum esse potest.* » *(Defensio declarationis cleri gallicani,* Pars I, l. I, sect. II, c. 5, corollarium).

Présentée sous cette forme très précise, il semble que la primauté du spirituel s'affirme encore avec plus de force et ne laisse plus aucune échappatoire possible à ceux qui se réfugient dans l'axiome libéral que « la politique n'est pas du domaine de l'Eglise. »